52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 20 14 MAI 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire quelle part de vérité et de fantaisie se trouve dans ce récit, extrait de la *Petite Histoire du Peuple français*, Cours élémentaire, par Henri Pomot et Henri Bessaige, aux Presses Universitaires de France, page 71 ?

« Voilà ce qu'on fit au village de La Motte, d'un pauvre lépreux nommé Lubin Goland. « On le conduisit à l'église. Là il s'étendit sur les dalles et le curé chanta sur lui la messe des morts. Après, on recouvrit d'un capuchon sa figure horrible à voir ; on le conduisit en procession jusqu'à une cabane isolée au bord des bois.

« Le curé jeta une pelletée de terre sur les pieds du pauvre Lubin, pour montrer qu'il était comme déjà enterré. Après quoi il lui dit : « Lubin Goland, tu ne sortiras plus de cette maison, sans avoir caché ta figure sous ton chaperon. Tu secoueras une clochette pour avertir les passants qu'ils s'éloignent de toi. Ta maison sera brûlée ainsi que tes meubles. Tu poseras à l'entrée du village ta corbeille et ton baril afin de recevoir aumône de vin et de nourriture. Lubin Goland, tu es mort pour nous. Prie Dieu qu'il t'ait en sa pitié. »

« Ainsi faisait-on partout des pauvres lépreux. »

R. — La manière d'écrire l'histoire que révèle ce récit appartient clairement au genre « image d'Epinal ». Nous ne disons pas que ce genre soit sans valeur éducative. Il est sans valeur scientifique. Mais puisqu'il s'agit ici d'un *Manuel scolaire*, il nous faut examiner les intentions de son auteur. Il n'a sûrement pas la prétention de résumer, par une anecdote isolée, toute la question du traitement des lépreux au Moyen-Age. C'est une indignité de sa part d'avoir conclu son historiette par ces mots : « *Ainsi faisait-on partout des pauvres lépreux.* » Cette assertion révèle ou une ignorance impardonnable ou une mauvaise foi infiniment pénible. Un éducateur doit constamment se demander quels effets produiront, dans les petites âmes qu'il entreprend de former, les leçons qu'il leur donne. L'enseignement de l'histoire, au stade primaire, ne saurait avoir pour but de faire des enfants du peuple des historiens ; mais il doit tendre à faire comprendre à l'enfant ce qui dans le passé mérite d'être corrigé ou d'être prolongé. L'histoire est l'instrument de la continuité dans la vie nationale. On enseigne à la jeunesse ce que fut le passé de sa race, pour lui en donner la fierté ou pour lui permettre de rectifier les erreurs commises.

Cela posé, à quoi peut servir la présentation faite dans l'historiette qui nous est soumise ? A faire croire que les Français, dans les siècles qui nous ont précédés, étaient sans pitié, sans charité, sans dévouement pour les pauvres malades. Et comme il est probable que d'autres pages du même Manuel (que nous n'avons pas sous les yeux) identifient ces siècles du Moyen-Age avec le souvenir de l'absolue domination de l'Eglise catholique, l'enfant devra normalement en conclure que la religion chrétienne n'apprenait d'aucune façon à se pencher sur les misères des malheureux, et qu'il a fallu attendre notre époque de science et d'incrédulité pour pratiquer la bonté ! Heureusement, l'enfant n'est pas toujours logique ; il l'est même assez rarement.

Puisqu'aux enfants on ne peut offrir que des images simplistes, qui empêchait nos auteurs, en sens tout contraire de ce qu'ils ont fait, de raconter l'histoire de S. François d'Assise embrassant les plaies d'un lépreux, ou celle de sainte Elisabeth de Thuringe, ou celle de S. Martin de Tours, ou tant d'autres du même genre que les siècles chrétiens fournissent en quantité ? Cela au moins avait une valeur éducative de tout premier ordre. On ne saurait trop parler de haute charité et d'héroïsme dans le dévouement au prochain.

Mais venons au fond de la question elle même.

La lèpre est une maladie affreuse. Son origine nous est inconnue. Mais elle remonte très loin dans le passé, puisque les livres de Moïse la mentionnent et indiquent les précautions à prendre contre la contagion possible. Il semble que cette terrible maladie ait fait son apparition en Grèce vers l'an 350 avant notre ère. L'Italie l'aurait reçue par les troupes de Pompée. L'Europe aurait été dès lors infectée. Ce qui est sûr, c'est qu'il faut rejeter sans pitié la légende anticléricale et tendancieuse selon laquelle la lèpre aurait été rapportée d'Orient par les Croisés. Cette insanité se trouve dans Michelet [1], dans Alfred Rambaud [2]. Elle doit traîner encore çà et là dans les Manuels scolaires laïques. Elle vient de l'*Encyclopédie* du XVIIIe siècle, où on lisait ces lignes : « Les chrétiens, après avoir élevé de nouveaux royaumes de courte durée, dépeuplé le monde, ravagé la terre, commis tant de crimes, de grandes et infâmes actions, ne rapportèrent enfin que la lèpre pour fruit de leurs entreprises. »

[1] Il appelle la lèpre « le sale résidu des Croisades » (*Histoire de France*, t. III, p. 256)

[2] *Histoire de la civilisation française*, t. I, p. 376 : « La lèpre commença avec les premières croisades. »

Wirchow en Allemagne, dès 1860, Godefroy Kurth en Belgique, en 1899, ont fait justice de ces allégations. Le mémoire de Kurth est particulièrement probant. Il a été republié à Paris en 1907 sous ce titre : *La lèpre en Occident, avant les Croisades*. Voici quelques-uns des textes réunis par lui [1].

En l'an 352, les restes mortels de S. Maximien, évêque de Trèves, furent ramenés d'Aquitaine où il était mort, dans sa ville épiscopale. « Poursuivant leur route, dit la Vie du saint *(Acta Sanctorum*, Mai, VII, p. 22), les porteurs arrivèrent dans une ville nommée Arlon. En ce lieu, deux lépreux étant venus crièrent tout à coup : « Aie pitié de nous, bienheureux Maximien ! » Et aussitôt ils furent guéris. »

Sulpice-Sévère raconte dans sa *Vie de S. Martin* (ch. 18) que ce grand thaumaturge, rencontrant à Paris, en l'an 375, un lépreux, baisa la figure hideuse du misérable, à la grande horreur de tous, et que le lépreux fut guéri.

Dans ces textes, on parle des lépreux comme de malades connus et dont la présence n'étonne personne.

La *Vie de S. Séverin*, apôtre du Norique, écrite par Eugippus, rapporte l'histoire d'un lépreux venu de Milan, tout exprès pour implorer le secours du saint. Séverin le recommanda aux ferventes prières de ses moines et il fut guéri instantanément.

Grégoire de Tours raconte, dans ses *Vitæ Patrum* (liv. I, ch. 4), que S. Romain, ce moine de l'abbaye de l'Ile-Barbe qui fonda le monastère de Condat, actuellement St Claude (Jura), rencontra, au cours d'un voyage en Suisse ou en Souabe, un petit hospice de lépreux où se trouvaient neuf malades, et qu'il se mit à les soigner sans crainte de contracter l'infection redoutable. Notez qu'il s'agit d'un pays peu peuplé, et il s'y trouve pourtant une léproserie. Cela tendrait à faire croire que, dès ces temps lointains, on préférait le système de l'hospice au système de la hutte isolée, telle qu'elle apparaît dans l'historiette du Manuel cité plus haut. Les deux systèmes ont pourtant coexisté, comme nous le dirons plus loin.

Au VIe siècle, S. Nizier de Trèves, dans une lettre à Chlodoswinde femme d'Alboïn, cite des guérisons de lépreux opérées au tombeau de S. Martin de Tours, et il invoque le fait contre les ariens [2].

On invoquait aussi beaucoup S. Maixent et S. Hilaire de Poitiers contre la lèpre. Le poète Fortunat rapporte, dans sa *Vie* de sainte Radegonde, que cette admirable reine donnait ses soins aux lépreux et baisait leurs plaies hideuses. Ses religieuses lui disaient : « *Domina*, qui consentira encore à vous embrasser, si vous continuez ainsi à embrasser les lépreuses ? — Eh ! mon Dieu, si on refuse de m'embrasser, je m'en passerai, » répondit-elle.

Chose curieuse : Grégoire de Tours nous apprend que l'on croyait, de son temps, que les enfants conçus le dimanche naissaient ou infirmes ou lépreux *(aut contracti aut ephilentici aut leprosi)*. Et il partageait ce sentiment [1].

On n'est pas surpris de voir les Conciles s'occuper des soins à donner aux lépreux. Celui d'Orléans en 549, au canon 21, s'exprimait ainsi :

« Bien que ce soit une obligation à assumer par tous les prêtres du Seigneur et par les fidèles de fournir les secours nécessaires aux malheureux *(egentibus)*, toutefois un devoir particulier de piété s'impose à l'égard des lépreux, en sorte que tout évêque sera tenu de procurer, sur les revenus propres de son Eglise, les vivres et les habillements nécessaires aux lépreux qui se rencontreraient dans son diocèse, tant à la ville qu'à la campagne, pour que les soins de la charité ne fassent pas défaut à ceux qu'étreint l'intolérable détresse de cette dure infirmité. »

De fait, on voit S. Agricole, évêque de Chalon-sur-Saône, bâtir une léproserie aux portes de sa ville épiscopale, au VIe siècle. Le Concile de Lyon, en 583, interdit aux lépreux « de vagabonder de ville en ville. »

En 636, le testament du diacre Adalgisil distribue des legs aux trois léproseries de Verdun, Metz, Maestricht. Il est dit de S. Arnulf, ancien maire du palais de Dagobert, qu'en se retirant dans une solitude des Vosges, il n'emmena que quelques moines et quelques lépreux. Ceux-ci étaient destinés, dans son esprit, à l'exercice constant d'une héroïque charité. Il les déchaussait de ses propres mains, leur lavait la tête et les pieds, refaisait leurs lits, leur préparait à dîner. Il subsiste une quantité de textes parlant de guérisons de lépreux, dans les lieux de pèlerinages.

Par contraste avec cette charité chrétienne envers les pauvres lépreux, les codes barbares sont durs. Un édit du roi lombard Rotharic, entre 636 et 652, s'exprime ainsi : « Que le lépreux, dès qu'il est reconnu par le juge ou le peuple, soit expulsé de sa demeure et de la ville, en sorte qu'il habite seul, qu'il n'ait licence d'aliéner ses biens ni de toucher à personne. Dès qu'il a été expulsé de sa maison, il est tenu pour mort. Toutefois, qu'il soit nourri des biens qu'il a laissés. » En 757, une assemblée tenue à Compiègne décide que le lépreux peut donner à sa femme, restée saine, permission de se remarier et que celle-ci peut le faire en conscience.

En résumé, il est sûr que l'Eglise a toujours tenu à honneur de déployer sa bienfaisance envers les infortunés lépreux. Isaïe avait donné

[1] Nous les empruntons à l'excellent résumé donné par dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne*, au mot *Lèpre*, sans nous en tenir pourtant à ce recueil.

[2] Bouquet, *Recueil des Historiens de France*, t. IV, p. 77. — Dom Leclercq appelle S. Nizier de Trèves S. *Nicet*. En latin, son nom était *Nicetius*. Dom Leclercq nomme aussi Chlodoswinde, femme du roi lombard Alboïn, Clotsinde. Nizier mourut à Trèves, le 5 décembre 566.

[1] *Contracti*, perclus ou paralysés ; — *ephilentici*, probablement épileptiques.

au Christ le nom de lépreux (LIII, 4). Dans l'Evangile, Jésus avait eu pitié des lépreux. Au IVe siècle, dans l'hôpital érigé par ses soins, S. Basile avait établi une section pour les lépreux. S. Grégoire de Nazianze, son grand ami, nous décrit en ces termes l'heureux effet de cette mesure : « Nos yeux ne voient plus ce déchirant spectacle de malheureux êtres, qui, vivants, n'ont déjà plus l'usage de la vie et dont plusieurs membres sont comme morts. Infortunés chassés des villes, des maisons, des marchés, des fontaines, si difformes que leurs amis ne peuvent les reconnaître aux traits de leur visage. Pauvres créatures inspirant, en raison de l'horreur du mal qui les ronge, plus de dégoût que de pitié. N'osant point paraître en public, aux repas, aux assemblées, se lamentant avec un accent lugubre lorsqu'il leur reste encore le moyen d'émettre des sons humains. » Il estimait que c'était un bienfait insigne que d'avoir mis fin à de tels spectacles d'horreur, en réunissant les malades dans un hospice spécial.

En Occident, l'isolement du lépreux était accompagné de cérémonies religieuses destinées à tourner l'esprit de l'infortuné vers Dieu, son unique salut. Ces cérémonies se déroulaient à l'église paroissiale. Toute la foule y assistait. Après cette liturgie attristée, le clergé et le peuple accompagnaient le malade soit à la léproserie, soit à la hutte de campagne qui lui était assignée. Il est sûr que le malade se sentait à la fois retranché de la société et accompagné par les prières de tous. Il restait membre de la société spirituelle, et c'était pour lui un réconfort, dans son malheur. On érigeait une croix devant sa hutte, pour que l'image de la douleur du Christ lui parlât de la rédemption. Le prêtre faisait au peuple une exhortation pour le rappeler au devoir de la miséricorde. Au retour, on se rendait de nouveau à l'église pour prier en faveur de l'infirme. Les huttes de campagne cédèrent généralement la place aux léproseries, où du moins le malade n'était plus isolé de ses semblables. Un chiffre sera ici plus éloquent que tous les exposés : au milieu du XIIIe siècle, on compte, en Europe, 19.000 léproseries. Il semble que le nombre en ait été porté à 20.000 au siècle suivant. Qui oserait dire, devant ce formidable effort, que les lépreux étaient abandonnés ?

Le cas cité dans le Manuel, — cas dont nous ne pouvons ni infirmer ni confirmer l'authenticité, — est donc, en somme, *une exception*. En fait d'image d'Epinal, on ne pouvait plus mal choisir ! C'est ainsi que l'on déforme l'esprit des enfants ! C'est une mauvaise action envers le passé français et chrétien.

Pour achever notre démonstration, il nous reste à rappeler que divers Ordres religieux furent fondés tout exprès pour le soin des lépreux, au XIIe siècle. Le principal fut créé en Palestine, par dérivation des Ordres militaires. Jusqu'à 1253, le Grand Maître devait être un lépreux. L'Ordre était placé sous le patronage du pauvre de l'Evangile, Lazare, dans la parabole du mauvais riche. Les religieux étaient appelés *Lazarites*.

Cet Ordre fut supprimé en 1490, par Innocent VIII. Ses membres passèrent, en Italie, dans l'Ordre de Saint-Maurice, et en France dans celui du Carmel. C'est du nom de Lazare que nous viennent les mots : ladre, ladrerie, maladrerie, lazaret. Le seul fait que les lépreux aient été placés sous le patronage du pauvre Lazare, béatifié par le Christ dans l'Evangile, suffit à indiquer la courbe générale de la charité chrétienne envers les malheureux atteints de la plus horrible des contagions. Les missionnaires qui de nos jours, tel le P. Damien, se sont sacrifiés et se sacrifient encore tous les jours, en Océanie, au Japon, en Chine, au Brésil, au service des lépreux, ne font que continuer les magnifiques exemples que nous donnent les grands siècles chrétiens.

Voilà la vérité et c'est ce qu'il faut apprendre à nos enfants, en réfutant les allégations des Manuels peu scrupuleux d'exactitude historique.

Q. — Comment comprendre et expliquer l'enseignement traditionnel de l'Eglise, résumé dans cette phrase du P. Hugon : « Les mérites du Rédempteur rapportent aux hommes plus de bien que le péché d'Adam ne leur a fait de mal » ? *(La Rédemption*, p. 225-226).

Cette doctrine s'appuie sur les textes indiscutables de S. Paul et de S. Jean : *Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia* (Rom., V, 20) ; *et de plenitudine ejus nos omnes accepimus, gratiam pro gratia* (Jo., I, 16). Et c'est bien ce qui doit être en vérité : étant donné la perfection du mode de rédemption employée, le résultat doit être complet, parfait.

Or, ce résultat, il est là, présent sous nos yeux ; et il nous est bien difficile de ne pas le voir. Nous savons dans quel état fut constitué Adam, dans quelles conditions devaient se trouver les enfants d'Adam, s'il fût demeuré fidèle ; et nous voyons dans quel état se trouve l'homme racheté par le sang de Jésus-Christ. Nous sommes donc à même de comparer.

Je lis dans Bainvel, *Nature et surnaturel*, p. 159 : « Enfin voici Adam innocent, tout pénétré de surnaturel, d'un surnaturel qui déborde, pour ainsi dire, de son âme divinisée par la grâce sanctifiante et les vertus, jusque sur son corps pour y mettre l'ordre parfait, la paix dans la soumission de toutes les passions à la volonté, la joie qu'aucune douleur n'altère, l'immortalité promise. Or Adam, c'est l'homme idéal, l'homme parfait, l'homme que rien ne diminue et dont rien n'empêche le libre épanouissement. » — Et dans le même ouvrage, p. 103 : « Adam aurait transmis à ses descendants les privilèges qu'il avait reçus comme chef et représentant de la nature humaine. » — Et un peu plus loin, p. 109 : « Le péché eût été relativement rare ; mais il eût paru d'autant plus énorme. Nous pouvons croire pourtant que la voie eût été ouverte au repentir. Dieu n'aurait pas abandonné l'homme tant qu'eût duré cette vie d'épreuve et lui aurait offert son pardon. Quelques-uns l'auraient-ils refusé ? Tout est possible. »

Dieu me garde de minimiser les trésors spirituels de grâce et de sainteté que le Verbe Incarné a mis à la disposition de l'humanité régénérée ! Je vois et j'admire dans l'Eglise une légion de saints, une élite, aussi considérable que l'on voudra, à qui les fruits de la Rédemption ont été abondamment distribués. Pour ceux-là, oui, du mal est sorti un plus grand bien. A ceux-là, oui, les mérites du Rédempteur rapportent

plus de bien que le péché d'Adam ne leur a fait de mal. Les saints dépassent, en grandeur et en beauté, Adam tel qu'il sortit des mains du Créateur.

Mais à côté de cette phalange admirable de l'élite chrétienne, je vois une multitude innombrable de chrétiens qui, en fait, sont frustrés d'une grande partie des fruits de la Rédemption, à qui les avantages mérités par Jésus ne parviennent que parcimonieusement, diminués, amoindris et dans une mesure souvent trop faible pour apporter un remède efficace aux plaies et aux misères de leur nature déchue. Les privilèges que les enfants d'Adam devaient hériter de leur premier père leur étaient assurés dans leur plénitude, tandis que, dans l'ordre nouveau, la transmission des grâces si chèrement achetées au Calvaire demeure aléatoire, incertaine, contrariée par toutes sortes d'influences adverses ou hostiles.

Ces constatations se vérifient davantage encore en tous ces non-chrétiens qui, disséminés à travers la longue série des siècles, réalisent au minimum les conditions essentielles absolument exigées pour prendre part à la Rédemption et au salut. Pour toute cette foule, si peu favorisée, je suis tenté de dire : « Ceux-là, même rachetés et sauvés par le sang divin, ont plus perdu que gagné. Jésus les a tirés de la déchéance originelle et ils lui en devront d'éternelles actions de grâces. Mais les flots de grâces qui ont jailli du Cœur sacré leur parviennent trop faiblement. Les mérites du Rédempteur leur ont fait moins de bien que la faute du premier homme ne leur a fait de mal. »

Comment donc expliquer la parole du P. Hugon ?

R. — Au premier abord, tout ce raisonnement ne laisse pas d'être impressionnant. En réalité, il repose : 1° sur une position inexacte du problème ; 2° sur des présupposés douteux ou même positivement inexacts.

* *

I. *La position exacte du problème.* — Notre correspondant nous semble avoir modifié sensiblement l aspect sous lequel, dans l'enseignement catholique, se pose le problème ; il suffit de se reporter aux textes mêmes qu'il invoque pour replacer la question sur son véritable terrain.

Quand nous comparons l'œuvre de Jésus Christ dans l'ordre de la réparation à l'œuvre d'Adam dans la perdition de l'humanité, notre comparaison vise avant tout et principalement le *principe même* de la réparation et de la perdition ; la considération des *effets* dans l'humanité ne saurait intervenir que subsidiairement. Or, c'est à ce point de vue subsidiaire que s'est placé constamment notre correspondant, et encore en le déformant.

Que nous dit, en effet, S. Paul ? « De même que par la désobéissance d'un seul homme tous ont été constitués pécheurs, de même par l'obéissance d'un seul tous sont constitués justes. Or la loi est survenue, de telle sorte que le péché abondait. Mais *où le péché a abondé, la grâce a surabondé,* afin que, comme le péché a régné par la mort, ainsi la grâce a régné par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » (Rom., v, 19 21). L'incise relative à la Loi (mosaïque) ne change rien au sens général de la péricope : elle n'est apportée là par S. Paul que parce qu'elle a occupé la scène du monde de Moïse à Jésus-Christ et que son plus clair résultat a été, en multipliant les défenses et les ordonnances, de multiplier les péchés. « Toute la péricope est une suite d'antithèses : deux acteurs, Adam et le Christ ; le péché actuel d'Adam, τό παράπτωμα, et le don de la grâce, τό χάρισμα (✡ 15) ; le jugement de condamnation conduisant au châtiment, le don de la grâce conduisant à la justification (✡ 16). Le péché d'Adam amène le règne de la mort, le don de la justice amène le règne de ceux qui l'ont reçue (✡ 17). Un péché actuel d'un seul procure le châtiment, l'acte méritoire d'un seul procure la justification (✡ 18). La désobéissance constitue des pécheurs, l'obéissance fait des justes (✡ 19). Le péché, grandi par les péchés actuels, règne et tue ; la grâce par la justice règne et prépare la vie éternelle (20, 21)[1]. » L'antithèse, on le voit, est surtout — on serait presque tenté d'écrire : uniquement — entre le principe du péché et celui de la grâce, le principe de la mort et celui de la vie, entre le premier Adam et le nouvel Adam Jésus. Elle n'atteint les effets dérivant de ces principes opposés que d'une manière subsidiaire et *nullement comparative.* Dans le texte Rom., v, 15 *(si enim unius delicto multi mortui sunt ; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit),* il ne faut pas voir, du moins dans la pensée de S. Paul, une comparaison entre l'étendue du mal causé par Adam et la perfection de la réparation instaurée par le Christ, comme si cette dernière devait, *sous tous rapports,* l'emporter sur celle là. Le texte grec montre bien qu'il ne s'agit pas ici de comparaison ; l'Apôtre *affirme* simplement que « si par le péché d'un seul beaucoup (οἱ πολλοί, au positif) sont morts..., par la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, la grâce et le don de Dieu se sont répandus sur beaucoup (εἰς τούς πολλούς, également au positif). » L'adverbe πολλῷ μᾶλλον qui sert d'introduction à deux reprises (✡✡ 15, 17) au deuxième terme de l'antithèse, l'œuvre du Christ dans la régénération de l'humanité, marque simplement l'excellence de cette œuvre par rapport à l'œuvre de la perdition causée par Adam.

En d'autres termes, S. Paul, auquel l'Eglise fait écho dans son enseignement, affirme simplement que le mal causé par Adam a été réparé d'une manière excellente par le Christ. C'est cette excellence même de la réparation qu'exprime Hugon en écrivant : « Les mérites de la Rédemption apportent aux hommes plus de bien que le péché d'Adam ne leur a fait de mal. » *Apporte,* ce qui ne veut pas dire nécessairement : « confère à chacun d'eux. » Il s'agit bien plutôt d'un apport d'ensemble et qualitatif que d'un apport de distribution et quantitatif.

En tous cas, s'il est légitime de se demander, comme le fait notre correspondant, si les biens apportés par la Rédemption compensent les biens perdus par le péché, cet aspect du problème n'est pas celui qu'envisagent directement l'Ecriture et

[1] M.-J. Lagrange, *Epître aux Romains,* p. 113.

le Magistère. L'assertion catholique, considérant les ravages causés dans l'humanité par le péché, proclame l'excellence de la Rédemption par la grâce. Et c'est tout : ne lui faisons pas dire davantage. Si l'antithèse de S. Paul était essentiellement comparative, il faudrait dire que la grâce du Christ abonde en chacun des hommes, en qui la suite du péché a marqué son empreinte de mort ; ce qui est faux. Il faudrait dire que les dons préternaturels, détruits par la faute originelle, ont été restaurés d'une manière plus parfaite, ce qui est contraire à l'expérience que les plus justes ont d'eux-mêmes.

Ne modifions donc pas, même par des déductions faites au nom de la logique, l'aspect du problème posé par l'antithèse de S. Paul ; nous risquerions de tomber dans des exagérations et des absurdités.

* *

II. *Présupposés douteux ou inexacts.* — Cette réserve semble devoir s'imposer d'autant plus que, pour pousser à fond le sens pessimiste de sa consultation, notre correspondant est obligé de s'appuyer sur des présupposés douteux ou même positivement inexacts.

On nous dit tout d'abord qu' « étant donné la perfection du mode de rédemption employé, le résultat doit être complet, parfait. » — C'est avec un principe analogue que les partisans de l'optimisme absolu, notamment Malebranche, estimaient pouvoir démontrer la vérité de leur système. Et même, dans ce système, en l'absence de tout péché, l'Incarnation eût encore été nécessaire pour que l'œuvre de Dieu soit parfaite. Est-il besoin de faire remarquer que, malgré son optimisme, Malebranche est loin de demander à la Rédemption « le résultat complet, parfait » qu'en exige notre correspondant ? Contentons-nous de la doctrine catholique de l'*optimisme relatif*. Dans la création, Dieu pouvait faire *meilleur*, il ne pouvait faire *mieux* [1]. Dans la Rédemption, le résultat pourrait être conçu meilleur, mais étant donné les éléments qui le préparent, Dieu ne pouvait faire mieux. Notre correspondant oublie, en effet, que la Rédemption n'obtient son effet complet et parfait que sous la condition expresse d'une correspondance complète et parfaite des volontés humaines. Le principe qu'il nous énonce semble faire bon marché de cette correspondance nécessaire. Etant donné la perfection du mode de rédemption employé, le résultat doit être complet, parfait, *si toutefois la libre volonté du pécheur racheté correspond à la grâce.* Et, pour le bien de l'ensemble, Dieu a permis qu'en beaucoup cette correspondance à la grâce n'existât pas ; ce qui n'empêche pas, d'une part, la perfection du mode de rédemption, et d'autre part l'excellence du résultat obtenu considéré dans son ensemble [2].

« Nous savons, continue notre correspondant, dans quel état fut constitué Adam... » — En ce qui concerne l'état d'Adam, distinguons bien ce qui est certain de ce qui est incertain. — Ce qui est *certain,* c'est qu'Adam reçut, en plus de la grâce sanctifiante, les dons d'intégrité, d'impassibilité, d'immortalité et de science. Ces privilèges faisaient de lui, dans l'ordre surnaturel, « l'homme idéal, l'homme parfait, l'homme que rien ne diminue et dont rien n'empêche le libre épanouissement, » en ce sens qu'en son être, parfaitement équilibré dans ses puissances et orienté dans ses opérations vers la fin surnaturelle, Adam ne pouvait rien trouver qui infirmât ses tendances et entravât ses élans. — Ce qui est *incertain,* c'est la mesure dans laquelle fut départi à Adam le don surnaturel de la grâce. Si cette grâce, dans le chef de l'humanité encore innocent, *peut* [1] être considérée, ainsi que l'écrit le P. Bainvel, comme « un surnaturel qui déborde de l'âme jusque sur le corps pour y mettre l'ordre parfait, » il ne s'ensuit pas encore que cette grâce, essentiellement débordante, ait été octroyée à Adam dans une mesure supérieure à celle que peut aujourd'hui posséder le commun des chrétiens vivant dans l'amitié de Dieu. De plus, on sait que cette influence du surnaturel sur l'ordre naturel n'impliquait pas en ce dernier un degré de civilisation matérielle avancé. Adam, homme parfait quant à l'équilibre moral et surnaturel de sa nature, pouvait posséder bien des caractères de l'homme primitif quant à la civilisation matérielle. *L'Eglise n'a jamais rien déterminé au sujet de la science du premier homme,* que les Pères et les scolastiques ont exaltée à l'excès. N'exagérons donc rien concernant l'état de cet homme, parfait sans doute à certains égards, mais encore perfectible à tant d'autres.

« Nous savons, ajoute-t-on, dans quelles conditions devaient se trouver les enfants d'Adam, s'il fût demeuré fidèle... » — Heureux correspondant, à qui les arcanes divins apparaissent si clairs ! Sans doute, il est un point appartenant à l'enseignement catholique et sur lequel aucun doute n'est possible. [2] L'ensemble surnaturel de la grâce et des dons étant accordé par manière de complément à la *nature* de l'espèce humaine et non à un *individu* comme tel, il aurait été transmis des parents aux enfants par la génération, comme et avec la nature elle-même :

« L'homme engendre un être semblable à lui quant à l'espèce. Donc, pour ce qui est des acci-

[1] S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª q. 25, a. 6, ad 1.

[2] Pour mieux comprendre toute la portée de cette réponse, on voudra bien se référer à une consultation antérieure, où nous avons exposé, dans la mesure du possible, la part de la bonté et de la miséricorde divine dans la réprobation des damnés (*Ami* du 16 avril).

[1] Nous ne disons pas *doit* être, car nous sommes ici encore en face d'une simple opinion. La grâce en Adam était-elle la source et la racine des dons préternaturels, ou bien, au contraire, était elle exigée par les dons préternaturels ? *Disputant auctores.*

[2] Encore que le magistère extraordinaire de l'Eglise n'ait nulle part confirmé cette doctrine commune des Pères et des théologiens.

dents qui suivent la nature de l'espèce, il faut nécessairement que les enfants soient engendrés, quant à cette sorte d'accidents, semblables à leurs parents. Mais cela ne vaut pas pour les accidents individuels. Or, la justice originelle, en laquelle a été créé le premier homme, était un accident de la nature de l'espèce, non pas sans doute qu'il fût causé par les principes de l'espèce, mais seulement comme un don divinement accordé à toute la nature. Et comme les contraires suivent la même loi, le péché originel qui est contraire à la justice originelle est appelé péché de nature ; aussi passe-t-il des parents aux enfants. C'est pourquoi les enfants eussent été de même assimilés aux parents, en ce qui regarde la justice originelle [1]. »

Mais après ? Après, c'est l'obscurité, l'incertitude. Sans doute [2], S. Anselme opine que si Adam n'avait pas péché, il eût été confirmé en grâce avec tout le genre humain [3]. Scot rejette cette hypothèse d'une confirmation en grâce, mais estime que tous les descendants d'Adam auraient été prédestinés, tout au moins ceux qui, dans l'ordre actuel, sont prédestinés. Mais ces deux assertions semblent bien gratuites et en dehors de l'ordre naturel des choses. S. Augustin suppose expressément que les descendants d'Adam mort dans l'innocence originelle auraient pu, eux aussi, pécher et se damner : il vante la félicité de l'humanité tout entière engendrée dans l'état d'innocence, *à condition toutefois qu'aucun de leurs descendants* (des premiers hommes) *ne commette l'iniquité, qui appelle la damnation* [4]. S. Thomas est très explicite à ce sujet :

« Il ne semble pas possible que, même dans l'état d'innocence, les enfants aient pu naître confirmés dans la justice. Il est manifeste, en effet, que les enfants, dans leur naissance, n'auraient pas eu plus de perfection que ceux qui les engendraient. Or les parents, tant qu'ils eussent été dans l'état d'engendrer, n'auraient pas été confirmés dans la justice. C'est qu'en effet si la créature raisonnable est confirmée dans la justice, c'est parce qu'elle est rendue bienheureuse par la claire vision de Dieu ; car elle ne peut pas ne pas s'attacher à Dieu vu face à face, puisqu'il est lui-même l'essence de la Bonté, dont nul ne peut se détourner, attendu que rien n'est désiré et aimé que sous la raison de bien. Et je dis cela selon la loi commune ; car, par un privilège spécial il pourrait en être autrement, comme nous le croyons de la Vierge, Mère de Dieu [5]. Mais aussitôt qu'Adam fût parvenu à cette béatitude où il aurait vu Dieu par son essence, il eût été rendu spirituel et d'âme et de corps *(spiritualis et mente et corpore)* et la vie animale eût pris fin, dans laquelle seule la génération se fût produite. »

[1] S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. 100, a. 1.

[2] Dans tout ce paragraphe nous nous inspirons de C. Boyer, S. J., *Tractatus de Deo creante et elevante*, Rome, 1933, p. 340 341.

[3] *Cur Deus homo*, l. I, c. 18 *(P. L.*, t. 158, col. 387).

[4] « Si... nec quisquam ex eorum stirpe iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. » *(De civitate Dei*, l. XIV, c. 10 ; *P. L.*, t. 41, col. 417).

[5] Dans le cas de la Vierge Marie, l'impeccabilité, ou mieux l'impeccance, a pour cause non la nature elle-même élevée par Dieu à un état de justice exceptionnel, mais *une action particulière de la Providence* veillant sur Marie pour qu'en fait elle ne pèche jamais.

Et S. Thomas de conclure sans hésitation « que les enfants ne seraient pas nés confirmés dans la justice [1]. »

L'*ad primum* précise encore la pensée de l'Angélique Docteur : « Si Adam n'avait pas péché, il n'aurait pas engendré des fils de la géhenne, en ce sens que ses descendants n'auraient pas contracté le péché qui est la cause de la géhenne. Ils auraient pu cependant devenir enfants de la géhenne en péchant. » Mais alors se posent des questions sans fin : Les enfants des pécheurs seraient-ils nés avec le péché originel ? Quel aurait été pour eux le mode de rédemption ? Comment tout au moins auraient-ils pu se repentir et rentrer en grâce avec Dieu ? Toutes questions, on le voit, relevant d'un ordre de choses différent du nôtre et dont les réponses constituent autant d'arcanes impossibles à pénétrer.

Comment, dans ces conditions, établir une comparaison entre l'ordre actuel (qui d'ailleurs ne nous est qu'imparfaitement connu) où, à côté de tant de bien, il y a, comme l'observe justement notre correspondant, tant de mal ; et l'ordre qui eût existé *si* Adam n'avait pas péché, mais aussi *si* aucun de ses descendants (chose impossible à concevoir normalement) n'avait pas péché ?... Nous pourrions ajouter quelques autres *si*. Mais le mieux est de s'arrêter là ; la preuve est faite qu'en comparant l'ordre de la Rédemption à l'ordre de la Justice originelle, il ne faut pas descendre dans les particularités et les situations individuelles. Dans l'ensemble, il sera toujours vrai de redire avec l'Eglise : *O felix culpa ! O certe necessarium Adæ peccatum !* (Office du Samedi-Saint, bénédiction du Cierge).

Q. — 1° Dans un sermon publié en 1931, je lis que « la contrition parfaite non seulement efface le péché même avant la confession, mais encore remet la peine temporelle due au péché, en sorte qu'elle évite le purgatoire à ceux qui l'ont et leur ouvre immédiatement le ciel. »

Est-il vrai que la contrition parfaite ait cet heureux effet de remettre toute la peine temporelle ? Je lis dans Mourret que l'opinion émise par Luther dans sa thèse 36, à savoir que « tout chrétien vraiment contrit (ça me paraît être la contrition parfaite) a la rémission entière de la faute et de la peine » était jugée téméraire.

2° Je lis dans un Catéchisme anglais qu'il y a trois sortes de contrition ou de douleur : la première, qui considère Dieu comme infiniment bon en lui-même et infiniment digne de notre amour, c'est la contrition parfaite ; — la deuxième, qu'il appelle attrition, et qui considère en Dieu sa bonté pour nous, parce que son Fils a enduré pour nous de si cruels tourments, est suffisante pour effacer le péché avec le secours du sacrement, mais pas sans lui ; — la troisième, quand nous nous repentons de nos péchés à cause des châtiments qu'ils nous méritent (il s'agit évidemment de l'enfer), qu'il appelle servile. Et il ajoute : « une pareille contrition, loin de plaire à Dieu et d'obtenir son pardon, est coupable, parce que le pécheur serait heureux de rester dans son péché, si ce n'était le châtiment qu'il redoute. »

[1] *Sum. theol.*, Ia, q. 100, art. 2.

N'y a-t-il pas là exagération ? La crainte n'est-elle pas le commencement de la sagesse ? Et faut-il l'exclure des motifs de contrition ? N'ouvre-t-elle pas la porte à l'amour de Dieu ?

D'autre part la considération de la Passion de Notre-Seigneur ne peut-elle pas entrer dans la 1re classe, et engendrer la contrition parfaite ? Est-ce que la vue de la bonté de Dieu pour nous ne nous donne pas une idée de sa bonté en lui-même, et ne nous la fait pas sentir ?

R. — Ad I. Voici le texte visé *(Prédication* 1931, p. 340, 2e col.) :

« Cette contrition, dès que nous l'avons excitée en notre cœur, le purifie instantanément et nous réconcilie avec Dieu, au point que si nous venions à mourir avant d'avoir pu recevoir le sacrement de pénitence, nous serions sauvés. La contrition parfaite *remet encore la peine temporelle due au péché, en sorte qu'elle ne préserve pas seulement de l'enfer ceux qui ont le bonheur de l'avoir, elle leur évite même le purgatoire et leur ouvre immédiatement le ciel.* »

De toute évidence, l'expression a dépassé ici la pensée du rédacteur. La doctrine catholique est que la contrition parfaite *peut* en certains cas être si intense qu'elle remette même toute la peine temporelle due au péché : « L'intensité de la contrition, dit S. Thomas, peut être considérée de deux façons : 1o du côté de *la charité* qui cause ce déplaisir, et cet acte de charité *peut* avoir une telle intensité que la contrition, qui en est la conséquence, mérite non seulement le pardon de la faute, mais aussi la libération de toute peine ; 2o du côté de *la douleur sensible* qu'excite la volonté dans la contrition, et cette douleur étant elle même une peine, elle *peut* être si grande qu'elle suffise à effacer à la fois la faute et sa dette de peine. » *(Suppl.*, q. 5, a. 2). Mais le Docteur Angélique ajoute aussitôt après : « Le pénitent *ne peut jamais être certain que sa contrition soit suffisante* pour la rémission de la faute et de la peine, et par conséquent, il est tenu de se confesser et de satisfaire. » (Ad 1).

Précédemment (IIIa, q. 86, a. 4), S. Thomas avait exposé la psychologie surnaturelle de cette rémission de la faute et de la peine dans la pénitence ; et il concluait ainsi : « Quand, par la grâce, la faute est remise, l'état d'aversion de l'âme à l'égard de Dieu disparaît, en tant que par la grâce l'âme est unie à Dieu, et par conséquent la dette de peine éternelle disparaît en même temps ; mais *il peut rester quelque dette de peine temporelle.* » Et, dans l'*ad 3,* il développe ainsi sa pensée :

« La Passion du Christ est, par elle même, suffisante pour obtenir la rémission de toute la dette de peine, non seulement celle de la peine éternelle, mais aussi celle de la peine temporelle. Dans la mesure où l'homme participe à la vertu de la Passion du Christ, il reçoit aussi l'absolution de sa dette de peine. Or, dans le baptême, l'homme entre en participation totale de la vertu de la passion du Christ, en tant que par l'eau et l'esprit du Christ, il est mort avec le Christ au péché et régénéré dans le Christ pour une vie nouvelle. C'est pourquoi, dans le baptême, l'homme obtient la rémission de toute la dette de peine. Dans la pénitence, au contraire, l'homme obtient le bénéfice de la vertu de la passion du Christ *selon la mesure de ses actes propres* qui sont la matière de la pénitence, comme l'eau est la matière du baptême... Voilà pourquoi toute la dette de peine n'est pas remise tout de suite, par le premier acte de pénitence qui obtient remise de la faute, mais seulement quand tous les actes de pénitence sont complets. »

C'est à cet article et à l'*ad 3* que S. Thomas lui-même renvoie le lecteur pour expliquer la doctrine exposée dans le *Suppl*, q. 5, a. 2. (Cf. *In IV Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 1, qu. 2).

Quant à la thèse 36 de Luther sur les indulgences, elle est ainsi formulée : « Tout chrétien vraiment contrit reçoit l'entière rémission de la peine et de la coulpe, à laquelle il a droit, même sans lettres d'indulgences [1]. » Les antithèses de Tetzel développent l'enseignement de l'Eglise, altéré par les thèses de Luther. Sur la 36e thèse de Luther, voici comment s'exprime le dominicain : « C'est une *erreur* de prétendre que tout chrétien, qui a une vraie contrition, est aussitôt et entièrement libéré de la coulpe et de la peine, même sans indulgence » (Prop. 67) [2].

Le jugement d'« erronéité » porté par Tetzel n'engage que l'autorité du théologien dominicain, et non celle de l'Eglise. « Témérité » conviendrait peut-être mieux ; car il y a certainement témérité à affirmer qu'en toute hypothèse et nécessairement la contrition parfaite remet toute la dette de peine temporelle.

Ad II. Le second texte soumis à notre jugement est celui-ci : « Quand nous nous repentons de nos péchés à cause des châtiments qu'ils nous méritent, c'est la contrition ou douleur servile... Une pareille contrition, loin de plaire à Dieu et d'obtenir son pardon, est coupable, parce que le pécheur serait heureux de rester dans son péché, si ce n'était le châtiment qu'il redoute. »

L'explication finale montre bien le fond de la pensée de l'auteur et nous oblige à interpréter en bonne part une formule en vérité assez ambiguë.

Tout d'abord rappelons la doctrine de l'Eglise sanctionnée par le concile de Trente :

« Si quelqu'un dit que cette contrition, qui est préparée par la discussion, l'examen et la détestation des péchés, quand quelqu'un repasse les années de sa vie dans l'amertume de son cœur, et considère la gravité, la multitude et la honte de ses fautes, le bonheur éternel perdu et la damnation éternelle encourue et se propose de mener une vie meilleure ; qu'une telle contrition n'est pas une douleur vraie et utile et ne prépare pas à la grâce, mais qu'elle rend l'homme hypocrite et plus grand pécheur... ; qu'il soit anathème. » (Sess. XIV, can. 5).

La manière nuancée dont s'exprime le concile nous laisse bien entendre qu'il peut y avoir une mauvaise contrition provenant de la crainte des châtiments, celle qui inclut la volonté de pécher

[1] Cf. Hefele Leclercq, *Hist. des conciles,* t. VIII, p. 637.
[2] Hefele-Leclercq, *op. cit.*, p. 648.

si la peine n'existait pas, et dont S. Thomas, après S. Augustin, dénonce « la servilité mauvaise » (IIa-IIæ, q. 19, a. 4).

Toutefois, ainsi que le fait comprendre S. Thomas dans le corps de l'article cité, la servilité qui accompagne la crainte du châtiment n'est pas de l'essence de la crainte elle-même, et ainsi la crainte du châtiment peut être bonne. Notre correspondant fera bien de lire à ce sujet le beau commentaire de Billot, *De sacramentis*, t. II, thèse 14, *ad 1*. Il nous suffira de reproduire ici l'essentiel de l'explication, d'après le P. Goupil :

« Les reproches qu'on fait au motif de crainte viennent de ne pas distinguer clairement deux façons d'agir très diverses commandées par ce motif. On peut en effet s'abstenir de toucher à un objet désiré, uniquement parce qu'il en cuirait d'y porter la main, tout prêt d'ailleurs à le prendre, si on le pouvait sans risque. C'est donc toujours aimer réellement l'objet et s'en priver par crainte, uniquement servile : ainsi l'animal n'ose toucher à un aliment brûlant qu'il convoite. Le pécheur, *toujours attaché au péché* considéré comme son bien, ne s'en abstient que par peur servile de l'enfer considéré comme son souverain mal. Cette crainte n'est ni honnête ni salutaire. Mais on peut s'éloigner d'un objet à cause des suites fâcheuses de sa possession, et parce que la crainte de ce dommage amène à comprendre le caractère nuisible de l'objet, et qu'il n'est donc pas désirable. Cette crainte est honnête et salutaire ; elle mène à réformer la conduite et à la diriger en un sens opposé à celui jusque-là poursuivi ; ainsi un homme adonné à l'alcool est amené par la crainte de la maladie à s'abstenir de ce breuvage dangereux et à redevenir tempérant. Le pécheur, éclairé par la menace de l'enfer, *se détache du péché*, souverain mal, et recommence à revenir à Dieu, souverain bien. Tel est le sens du bel article de la *Somme* où S. Thomas étudie la crainte servile (IIa-IIæ, q. 19, a. 4). D'où il suit, selon l'enseignement du même Docteur, que l'acte de crainte honnête se ramène d'une certaine façon à l'amour : « C'est la même vertu qui s'approche d'un des termes opposés et qui fuit l'autre. Aussi, comme c'est la charité qui aime Dieu, ainsi lui appartient-il de détester le péché qui sépare l'âme de Dieu » (Ia-IIæ, q. 115, a. 5, ad 1) [1].

De toute évidence, le *Catéchisme* a voulu exclure la crainte servilement servile, qui ne redoute le péché qu'en raison du châtiment, et retient l'amour du péché lui-même.

Quant à la conception d'une attrition distincte de la contrition, et dont le motif serait la bonté de Dieu *pour nous* (v. g. la Passion de Notre-Seigneur), nous avouons ne pas comprendre. De toute évidence, un tel motif rentre dans le motif de la contrition parfaite.

Q. — Voici un cas que je soumets à l'*Ami*. A la consécration du vin, le célébrant, un peu gêné par les chants, prononce les paroles suivantes : *Hic est enim calix sanguinis* DOMINI NOSTRI au lieu de *mei*. La consécration est-elle valide ? N'aurait-il pas dû reprendre la formule intégralement ?

R. — Les paroles de la forme du sacrement d'Eucharistie ne sauraient être récitées d'une manière purement historique ; ce sont des assertions qui agissent, et qui, pour autant, doivent être proférées, disent les auteurs, *in persona Christi*. Donc, la vraie formule, proférée *in persona Christi*, est bien : *Ceci est* MON *corps, ceci est le calice de* MON *sang*.

La vérité de la formule est-elle conservée dans cette autre expression : *Ceci est le corps* DU SEIGNEUR, *ceci est le sang* DU SEIGNEUR ? A la rigueur, peut être. Mais il y a doute et, dans le cas présent, nous aurions au moins recommencé sous condition la formule de consécration du vin, sans recommencer celle du pain sur une hostie différente, puisque c'est au moment même de la consécration que le doute aurait été réparé.

Certains auteurs seraient plus sévères que nous et se prononceraient sans hésitation pour l'invalidité de la consécration faite avec la formule : *ceci est le calice du sang* DU SEIGNEUR. S. Alphonse de Liguori (n. 221) rejette expressément comme invalide la formule : *Hoc est corpus Christi*. Et ces théologiens s'appuient sur le décret *pro Armenis* du concile de Florence : « *Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum ; sacerdos enim in persona Christi loquens, hoc conficit sacramentum.* » (Denz.-Bannw., n. 698).

Tanquerey est également de cet avis (no 615, *d)* : « Pariter vox *meum* est necessaria nec potest suppleri per *Christi ;* quia si diceretur : « Hoc est corpus *Christi* », non appareret sacerdotem in persona ipsius Domini loqui. »

Q. — A propos du saint sacrifice de la messe, nous avons discuté dernièrement la question suivante :

Est-ce que le fait d'ajouter en proportion supérieure 1o du vin, 2o de l'eau, au Précieux Sang fait cesser la présence réelle ?

Par conséquent, est-ce qu'après la première ablution la présence réelle cesse dans les gouttelettes de Précieux Sang qui restaient dans le calice ; et après la deuxième ablution, alors que la matière n'est plus consacrable ?

Le respect dont on entoure les purificatoires qui ont servi semblerait indiquer que la présence réelle continue dans les parcelles de Précieux Sang mélangées dans la masse.

R. — Votre question est traitée *ex professo* par Cappello, t. I, n. 241-243. L'auteur se demande « si et quand cesse la présence du Christ, si au vin consacré on mélange un autre liquide, » et il répond :

« 1. Sans aucun doute, la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie cesse totalement si, par l'addition d'un autre liquide, le vin consacré est totalement corrompu ou changé dans sa nature. Quelle quantité de liquide étranger est requise ? Les auteurs ne sont pas d'accord sur ce point.

2. Pour apporter au problème une solution correcte, on peut envisager trois sortes de mélange de liquide étranger au vin consacré : 1o mélange de vin non consacré ; 2o mélange d'eau ; 3o mélange en général d'un autre liquide quel qu'il soit.

***a)* Selon S. Thomas (IIIa, q. 77, a. 8), si la quantité de vin non consacré est au moins égale à celle**

[1] *La Pénitence*, dans *Les Sacrements*, t. III, p. 39-40.

du vin consacré, la présence du Christ cesse. Mais si la quantité mélangée est si minime qu'elle ne puisse se répandre dans la totalité du vin consacré, et qu'elle demeure localisée en une partie, cette partie du vin consacré cesse de retenir la présence du Christ, qui demeure dans les autres parties restées intactes. — La plupart des auteurs estiment au contraire que la consécration n'est aucunement perdue, à moins qu'il ne s'agisse d'un vin si différent du vin consacré, que cette différence suffise à détruire la nature même du vin consacré. — Mais Génicot fait observer avec raison qu'il paraît extrêmement douteux que le vin consacré soit substantiellement corrompu par le seul mélange d'un autre vin, même si l'un ne peut plus être discerné de l'autre...

Le principe sur lequel s'appuie cette opinion (de Génicot) est très certain : la présence du Christ ne cesse que si, en raison du mélange, est détruite la substance du vin consacré ; autrement elle ne cesse pas. Ce principe est ainsi énoncé par l'Angélique Docteur lui-même : « Puisque le corps du Christ et son sang succèdent dans l'Eucharistie à la substance du pain et du vin, s'il se fait du côté des accidents un changement qui ne soit pas suffisant pour corrompre le pain et le vin, il n'en résulte pas que le corps et le sang du Christ cessent d'être dans le sacrement ; *soit que ce changement se rapporte à la qualité,... soit qu'il concerne la quantité...* Mais si le changement est tel qu'il aurait corrompu la substance du pain et du vin, le corps et le sang du Christ ne subsistent plus dans le sacrement. » (IIIa, q. 77, a. 4).

Or, est-ce que la substance du vin ne demeure pas la même, quelles qu'en soient la couleur, la saveur, la quantité ? Comment donc concevoir une corruption *substantielle* du vin consacré par l'addition de vin non consacré ? Que l'on considère la chose philosophiquement ou physiquement ou chimiquement, cette conclusion nous semble inadmissible, pour ne pas dire tout à fait impossible, à la seule condition toutefois que le vin mélangé soit véritablement du vin naturel. Aussi, par le mélange de vin non consacré au vin consacré, la substance de ce même vin n'est pas changée et donc, *nous tenons comme certain que le Christ continue à demeurer présent sous les espèces du vin consacré.*

***b)* Il est clair que la substance du vin est détruite si l'eau lui est ajoutée en grande quantité. Quelle quantité est nécessaire pour apporter ce changement substantiel, nous le dirons plus loin au no 288. [No 288, *sub fine :* De nombreux auteurs estiment qu'un tiers d'eau dans deux tiers de vin, surtout s'il s'agit de vin faible d'alcool, rendrait la matière invalide ou tout au moins douteuse. Mais à coup sûr la matière serait invalide si la quantité d'eau ajoutée surpassait et même égalait simplement la quantité de vin].**

***c)* En ce qui concerne le mélange d'un autre liquide, on ne peut fixer de règle certaine et générale, parce que l'action des autres liquides sur le vin n'est pas la même et donc, plus ou moins, selon leur nature respective, ces liquides exercent une influence destructive de la substance du vin... Quelques gouttes d'acide sulfurique suffiraient, par exemple, à provoquer un changement substantiel... Il faut donc examiner en chaque cas la quantité de liquide étranger requise et suffisante pour amener un tel changement. »**

Cette réponse de Cappello vous montre que la présence réelle doit encore subsister dans les gouttelettes de Précieux Sang mélangées au vin de la première ablution.

Q. — 1o Dans votre no du 11 avril 1935, p. 238, vous dites, d'après Dom Bastien, que le confesseur ordinaire ne peut remplir *licitement* ses fonctions dans le même temps que le confesseur extraordinaire.

Or le canon 521, d'après Fanfani, dit que « toutes les religieuses devront se présenter au confesseur extraordinaire, *ne fût-ce que pour recevoir sa bénédiction.* »

Cela ne suppose-t-il pas que celles qui le préfèrent peuvent, même à l'époque des confessions extraordinaires, s'adresser au confesseur ordinaire ?

Du reste, il peut s'en trouver qui soient plus à l'aise avec le confesseur ordinaire qu'avec le confesseur extraordinaire ; et donc, le cas échéant, pour la paix de leur conscience (ce à quoi tient l'Eglise) désirent s'adresser à lui.

2o De plus, ordinairement, le confesseur extraordinaire se présente dans la communauté à certains jours et heures fixes de la semaine. Or, dans les intervalles, il peut se trouver des religieuses qui ont besoin de se confesser. Si elles sont à l'aise avec le confesseur ordinaire, et si elles sont gênées pour faire venir le confesseur extraordinaire spécialement pour elles, on ne voit pas vraiment comment le confesseur ordinaire n'aurait pas le droit de les entendre.

3o Quant à ce qu'ajoute Dom Bastien, que le confesseur ordinaire « ne peut même pas s'approcher du monastère durant tout le temps accordé à l'extraordinaire pour remplir les siennes », comment concilier cela avec ce fait que, le plus souvent, le confesseur d'une communauté est en même temps le chapelain, et donc y est nécessairement présent pour remplir cet emploi ?

R. — Ad I. Remarquez d'abord que Dom Bastien parle uniquement de licéité. Il se place, en outre, à un point de vue général. Il serait certainement contraire à la lettre comme à l'esprit du Code que le confesseur ordinaire se tienne en même temps que l'extraordinaire à la disposition des religieuses, comme pour leur permettre d'exercer un choix. Elles doivent s'adresser au confesseur extraordinaire, et sans exception. C'est la règle.

Que telle religieuse, plus à l'aise avec le confesseur ordinaire, réserve pour lui sa confession proprement dite, c'est son droit. Qu'elle use de cette faculté à l'*époque* même du passage du confesseur extraordinaire, le droit ne s'y oppose pas. Mais que régulièrement le confesseur ordinaire se tienne à la disposition des religieuses aux mêmes jour et heure que l'autre, c'est ce que le Code ne veut pas. Sinon le rôle du confesseur extraordinaire serait trop facilement éludé.

Ad II. Vous visez là un cas exceptionnel, dans lequel l'absence du confesseur extraordinaire est supposée et son appel difficile ! Dom Bastien n'a tout de même jamais prétendu qu'il fallait suspendre l'application du principe : *Lex non obligat cum tanto incommodo.*

Ad III. La conciliation est très facile. Quand le confesseur ordinaire ne peut pas s'éloigner matériellement du monastère parce qu'il y a son domicile, il peut s'en tenir loin moralement, en s'abstenant d'exercer celles de ses fonctions habituelles qui sont dévolues au confesseur extraordinaire.

Q. — J'ai lu imprimé quelque part :

« Si une religieuse, pour la paix de sa conscience, s'adresse à un confesseur approuvé par l'Ordinaire pour la confession des femmes, la confession est licite

et valide... Mais à moins qu'il n'ait reçu des pouvoirs spéciaux, ce confesseur ne pourra devenir confesseur habituel de cette religieuse. »

D'après ce texte, que doit faire un prêtre à qui une religieuse s'est adressée deux fois de suite? Ne semble-t-il pas qu'il doive demander des pouvoirs spéciaux ?

Mais ne pourrait-il pas se tirer d'embarras et raisonner comme suit : « Cette religieuse pour la paix de sa conscience a le droit de se confesser à moi aussi longtemps qu'elle le voudra, pendant des mois, des années et même sa vie entière. Le canon 522 ne porte aucune restriction sur le nombre de confessions. Donc le paragraphe précité : « Mais à moins que... » ou est faux, ou ne s'applique pas pour le cas. Je puis absoudre cette religieuse chaque fois licitement et validement » ?

R. — Au lieu de se fier à « des textes pris quelque part », il vaut toujours mieux se reporter aux documents officiels, surtout quand ils ont été mis à la portée de tous comme c'est le cas pour les textes canoniques, grâce au *Codex*.

Si vous vous étiez reporté aux can. 520, 521 et 522, vous y auriez vu qu'il y a quatre sortes de confesseurs possibles pour les religieuses : le confesseur extraordinaire, le confesseur ordinaire, le confesseur spécial, et le confesseur exceptionnel.

C'est le cas de ce dernier qui vous préoccupe. La juridiction du confesseur qui absout une religieuse tout en étant approuvé simplement pour entendre les confessions des femmes, est fondée sur le can. 522. Et ce canon par ces premiers mots marque bien le caractère exceptionnel de cette juridiction : « Si non obstante præscripto can. 520, 521... » La règle est donc pour la religieuse de s'adresser habituellement au confesseur ordinaire ou au confesseur spécial. Le canon 522 la rappelle. Par conséquent cette religieuse n'a pas, comme vous le dites, « le droit de se confesser à vous aussi longtemps qu'elle voudra, pendant des mois, des années et même sa vie entière. » Elle peut le faire une fois ou l'autre si la paix de sa conscience l'exige. Si elle s'adresse à vous régulièrement, vous devez vous munir des pouvoirs nécessaires pour entendre les confessions des religieuses ; sinon, vos absolutions seraient nulles pour défaut de juridiction. Je pense d'ailleurs que vous pouvez l'absoudre deux fois sans pouvoirs particuliers, car deux actes ne forment pas une habitude, pas plus que deux hirondelles ne font le printemps.

Q. — Dans la réponse de la Commission d'interprétation, en date du 24 nov. 1920, *De confessione religiosarum*, il est déclaré que les confessions des religieuses sont également *licites* et *valides*, pourvu qu'elles soient entendues dans un lieu légitimement désigné pour la confession des femmes.

1° Quel serait cet endroit *légitimement* désigné pour entendre les confessions des femmes en dehors d'une église ou d'un oratoire public ou semi-public ?

Un parloir ou une chambre peuvent-ils devenir cet endroit ?

2° Quels sont les endroits où les confessions entendues des religieuses deviendraient non seulement *illicites*, mais *nulles ?*

R. — Ad I. Ce pourrait être une salle quelconque affectée à cette destination par les supérieurs, mais à la condition qu'y soit établi un confessionnal, car les confessions des femmes ne peuvent pas être entendues ailleurs, sauf *ratione infirmitatis* vel *necessitatis* (can. 910).

Sur la façon de faire l'affectation, on n'oubliera pas la réponse de la Commission du 12 février 1935 (*Ami* 1935, p. 231 232).

Ad II. Serait non seulement illicite mais invalide, aux termes de la réponse donnée par la Commission le 28 déc. 1927, toute confession de religieuse entendue hors du confessionnal, sans raison de maladie ou de nécessité.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

P. MANDONNET, O. P. — Dante le théologien. *Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri.* — In-8 de 331 p., avec un portrait frontispice de Dante, 15 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et Cie.

Livre curieux et intéressant au suprême degré. Depuis longtemps déjà, l'illustre dominicain s'était persuadé que l'œuvre capitale de Dante doit être envisagée dans son objet essentiel, à la lumière de la théologie catholique, et de la théologie de S. Thomas d'Aquin en particulier. C'est sous l'empire de cette idée qu'il a repris une lecture attentive de la *Divine Comédie*, pour pénétrer la nature de l'art et des procédés du poète italien.

Analyser une œuvre d'art avec les procédés techniques de la logique et de la métaphysique aristotélicienne, voilà qui peut, à première vue, sembler une gageure. Et pourtant, c'est à la théorie des quatre causes que le P. Mandonnet demande le secret de la pensée de Dante. Ici, les causes se groupent naturellement deux par deux : d'un côté et tout d'abord l'*auteur* et le *dessein* qu'il a poursuivi (causes efficiente et finale) ; de l'autre, l'œuvre elle-même qui se répartit entre sa *forme* et sa *matière*, soit le procédé poétique de Dante et le contenu de son poème.

1° Sur la personne même de l'*auteur*, le P. Mandonnet émet des hypothèses (il n'y a pas grand dommage, déclare-t-il au début de son ouvrage, à mettre à l'épreuve une hypothèse de plus) qui pourront être et seront contestées. Dante, non seulement candidat à la cléricature, mais clerc tonsuré et minoré, qui, dans les troubles de son adolescence, a renoncé à sa vocation et ne s'en est jamais consolé. Béatrice, simple fiction ! C'est ici surtout que les dantologues se récrieront... La fiction, chez Dante, quand il nous parle de ses conditions personnelles, soit religieuses, soit intellectuelles, soit morales, se conforme à l'usage classique de la poésie courtoise ; elle se présente sous l'aspect de dames symboliques. Une seule a porté pour Dante un nom propre. Béatrice — la béatitude — serait « la Révélation chrétienne ou, plus exactement, l'ordre surnaturel chrétien, dans toute sa réalité concrète, faits historiques, doctrines et pratiques cultuelles. » Cette hypothèse est suggérée au P. Mandonnet par les déclarations expresses du poète dans la *Vita nuova* et le *Convivio*, où apparaissent deux autres dames — celles-là purs symboles à coup sûr — la *Poésie* et la *Philosophie*. Béatrice serait la *Théologie*, que Dante a abandonnée pour suivre *Poésie* et *Philosophie*. Intentionnellement, il ne le dit nulle part, car « Dante ne tient pas à crier sur les toits qu'il a été

clerc et qu'il a abandonné la poursuite de sa vocation. » Le symbolisme de Béatrice éclate d'ailleurs à toutes les pages de la *Divine Comédie*... Les interprètes réalistes de Béatrice opposent au P. Mandonnet les motifs d'une autre explication : Béatrice, être réel et symbolique à la fois. Nous ne pouvons ici entrer dans la discussion. Mais le savant dominicain possède trop bien son sujet pour se laisser désarçonner : la fille de Folco Portinari aurait prêté son nom à Dante « comme un chiffre conventionnel, sans que cela impliquât aucun rapport réel avec la personne qui portait ce nom. » Disons simplement qu'il nous semble bien difficile de rejeter l'interprétation purement symbolique du P. Mandonnet. Avec elle, tout s'éclaire dans l'intelligence de la *Divine Comédie* et des autres œuvres de Dante, et aussi de la première formation intellectuelle et morale du poète, clerc et théologien avant de devenir philosophe et poète. La suite le montre.

2° *Le but* de la *Comédie* ne retient l'attention du P. Mandonnet que d'une manière très brève. Aussi bien ce but est transparent et ressort des déclarations mêmes de Dante. La fin unique et dernière est la gloire de Dieu, *la gloria di colui che tutto move, per l'universo penetra e risplende* (Par., I, 1-2). Sous cette fin unique et dernière de la gloire de Dieu, Dante poursuit d'autres fins plus particulières, fins propres au poète, au prédicateur, au docteur. Au premier titre, il crée une œuvre d'art ; au second, il poursuit une action de moraliste ; et au troisième, il exerce un office doctrinal.

3° *La technique poétique* de la *Comédie* — la cause formelle — relève, comme la formation de l'auteur, de la théologie. Le qualificatif « le Théologien » ne se rapporte pas seulement à la matière du poème, mais encore à sa forme même, c'est-à-dire aux conditions fondamentales que Dante a imposées à sa poétique. S. Thomas est le maître de Dante même dans la question des « modes » littéraires, dont le Prologue du *Commentaire sur les sentences* fournit un schéma suggestif. C'est dans ce Prologue également que Dante trouve la communauté de *mode symbolique* dans la façon de traiter la théologie, science des réalités surnaturelles qui nous dépassent, et la poésie, dont l'objet irréel dépasse la raison. Le P. Mandonnet expose donc le symbolisme dantesque, lequel se présente dans la *Divine Comédie* sous une triple forme : la métaphore, le type, l'allégorie. C'était bien là, d'ailleurs, le symbolisme introduit par divers théologiens de son époque dans l'interprétation de l'Ecriture et dans les écrits de propagande religieuse : procédé parfois bien conventionnel et même arbitraire, mais qui du moins a l'avantage d'aiguiser la curiosité et de provoquer la recherche en dissimulant aux regards des profanes — comme autrefois les paraboles du Christ — les vérités sacrées. Bien plus, Dante s'est certainement inspiré de l'antique doctrine théologique des « quatre sens », littéral et figuré, celui-ci se subdivisant en moral ou tropologique, typique ou allégorique, anagogique. Mais on n'oubliera pas que les poètes prennent le sens allégorique autrement que les théologiens. Pour ceux-ci, le sens principal dans l'allégorie est la chose elle-même signifiée par l'allégorie, par exemple la volupté de la chair symbolisée par la panthère ; pour ceux-là, l'objet principal de leur art est la création du symbole, et ainsi leur symbolisme implique toujours deux choses : le symbole lui-même et la chose signifiée par lui. Quant au sens moral et au sens anagogique, ils peuvent être traduits soit par le sens littéral direct, soit par l'intermédiaire de symboles. Par ces remarques, qui trouvent toutes leur application dans l'œuvre de Dante, on voit la complexité de la forme littéraire de celle-ci.

Un symbolisme remarquable chez Dante est celui des *nombres* : le P. Mandonnet fait à ce sujet de curieuses constatations sur l'emploi de certains mots un nombre de fois déterminé. Mais tout se rapporte finalement comme à son fondement, à l'unité trine qui est, dans la *Divine Comédie*, comme le vestige de la Trinité. Nous ne pouvons suivre notre « exégète » dans toutes les considérations que lui inspire l' « *unitrinisme* » du grand poète. Mais on le retrouve sous-jacent à tout le développement d'une œuvre qui « se présente à nous comme une véritable pièce de théâtre, du moins par son élément extérieur, qui est la fiction poétique, c'est-à-dire le premier sens ou sens littéral de l'allégorie. »

La *Comédie* a *trois* parties, dont chacune porte le nom de *Cantica*. Chaque cantique se compose de trente-trois chants, soit dix fois trois, plus une fois trois, les symboles de l'Unité et de la Trinité divines, dix étant l'unité à l'état de perfection. Chaque chant se compose de strophes qui ont des tercets *(terza rima)*, symboles de la Trinité. Et pour envelopper le trinisme dans l'unité, Dante fait précéder la *Comédie* d'un chant supplémentaire qui, ajouté aux 99 autres, donne le chiffre cent, lequel enveloppe de son unité suprême le reste de l'œuvre.

L'auteur lui-même vérifie en sa personne l'unitrinisme. Il est un poète en voyage selon sa condition : il est le type de la vie morale chrétienne, avec les vicissitudes par lesquelles passe l'homme pour atteindre sa destinée, de l'état d'homme pécheur à celui d'homme justifié, puis d'homme glorifié. Enfin, il est l'homme qui vise au savoir dans le domaine de la raison et de la foi. Ce triple rôle correspond aux trois grandes divisions de l'activité humaine : art, morale et savoir spéculatif.

Virgile remplit, lui aussi, un triple office : celui de poète qui guide un autre poète dans un voyage fictif, c'est-à-dire poétique ; celui de conseiller et d'appui moral dans la transformation pratique d'une vie ; celui de docteur à l'égard d'un disciple qui veut savoir. Et ce triple office correspond aux trois ordres de l'activité humaine, l'ordre esthétique, *recta ratio factibilium*, l'ordre de l'action, *recta ratio agibilium*, l'ordre spéculatif, *recta ratio speculabilium* (cf. Ia-IIæ, q. 57, a. 4 ; q. 58, a. 4).

Béatrice est le type de l'ordre surnaturel et reçoit trois offices, sinon identiques, du moins analogues à ceux de Dante et de Virgile. Elle est révélatrice de la plus haute beauté, de la beauté divine dans la Révélation chrétienne. Elle joue le rôle d'ordre moral surnaturel : elle est la grâce par l'action de laquelle l'âme humaine est élevée à l'ordre surnaturel. Au paradis, Béatrice est la lumière de gloire, et hors du paradis elle symbolise la foi. Ainsi Béatrice comme Virgile et Dante sont taillés sur le patron de l'unitrinisme.

Cet unitrinisme se retrouve dans l'*action* même de la *Divine Comédie*. Il n'y a, dans tout le poème, qu'une action, mais elle est tripartite : c'est un voyage, c'est une ascension, c'est un progrès. Le voyage donne ici à l'œuvre le caractère d'unité ; mais l'ascension n'est pas rectiligne, le progrès n'est pas un développement uniforme. Le trinisme y marque son empreinte symbolique.

Et parce que la *Comédie* est non seulement un poème en manière de théâtre, mais encore un enseignement moral, pratique et un enseignement théologique spéculatif, son lecteur sera non seulement le spectateur d'une belle œuvre poétique, mais l'auditeur d'un sermon apostolique et d'un cours de théologie. Lui-même est donc encore soumis au régime de l'unitrinisme.

Sans doute, cet unitrinisme qui fait de Dante un poète, un philosophe, un théologien, sera parfois l'occasion d'exigences contradictoires. Le P. Mandonnet examine certains problèmes de détails et en résout les difficultés à l'aide de ce principe général : « Dante se tire d'affaire au mieux de la situation et l'on ne peut qu'admirer l'art et le tact avec lesquels il fait la part des choses. Les critiques qui se placent au point de vue de la doctrine ne doivent pas oublier qu'il s'a-

git aussi d'un poète » (p. 246). Ainsi, selon les circonstances, la poésie et la doctrine ont dû céder le pas l'une à l'autre.

4° La dernière partie de l'étude du P. Mandonnet ne soulève aucune difficulté. Le *sujet* de l'épopée — la matière de la *Comédie* — est de nature théologique. Le point de départ est l'initiative de Béatrice à l'égard du salut de Dante, c'est-à-dire l'intervention de la grâce qui se trouve au début de toute conversion de l'homme pécheur vers Dieu. Le point final est la vision béatifique de la Trinité. Quoi de plus théologique ? Il en est de même au cours de toute la *Divine Comédie,* « qui n'est rien d'autre, dans son objet, que *le Poème de la destinée humaine à la lumière de l'enseignement chrétien,* c'est-à-dire le thème quasi universel des grandes œuvres théologiques du XIIIe siècle, *de la chute, de la restauration et du retour à Dieu* de l'homme » (p. 254).

En tout son exposé, Dante est un fidèle disciple de Thomas d'Aquin. Du grand théologien le grand poète a fait certainement une étude attentive. Aussi les commentateurs ne font pas fausse route, qui confrontent, pour les éclairer, la doctrine du théologien et celle du poète.

Dans une sorte d'appendice, le P. Mandonnet étudie d'une façon détaillée le symbolisme de la « ruine », montrant ici l'application des principes énoncés dans tout le livre. Vraiment curieuse démonstration de la vraisemblance, sinon de la vérité même de ces principes.

Quelle que soit d'ailleurs l'appréciation que porteront les dantologues sur la consciencieuse étude du savant dominicain, il n'en reste pas moins vrai que ce livre nouveau sur *Dante théologien* aidera singulièrement à mieux entendre une œuvre sans pareille dans l'histoire du monde chrétien.

Théodore JORAN. — **Les Féministes avant le Féminisme.** *2e Série.* — In-12 de 324 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

« Chez nous, écrit l'auteur, les attentats contre la pudeur vont de pair avec les attentats contre la langue... » Depuis quelque vingt-cinq ans, il a pris lui-même à tâche de les défendre l'une et l'autre. Il s'attaquait naguère (cf. *Ami* 1931, p. 88) à « l'anarchie grammaticale ». C'est au féminisme qu'il en a aujourd'hui. Son antiféminisme qu'il ne faut pas confondre avec la misogynie, n'a pas diminué avec les années. Dès 1911, il publiait sous le même titre une première série d'études sur Christine de Pisan, Erasme, Corneille Agrippa, Agrippa d'Aubigné, Joseph de Maistre, de l'Escale, Mlle de Gournay, le P. du Bosc, Saint-Gabriel, etc. Revue pittoresque d'amis et d'ennemis du sexe faible, les ennemis étant figurés par les féministes eux-mêmes.

M. Joran a depuis poursuivi son « enquête rétrospective sur les ambitions féministes », et il nous en donne aujourd'hui les résultats. Les chapitres de ce nouveau livre ont été écrits à des dates diverses ; de là quelques disparates et pas mal de redites. Tel d'entre eux, *Delphine ou Mme de Staël, apôtre du féminisme intégral,* a été donné en conférence à l'Institut Catholique, puis publié dans la *Revue apologétique* (février 1934), qui a cru devoir préciser qu'elle ne prenait pas à son compte « toutes les appréciations de (son) distingué collaborateur. »

Il importe de bien s'entendre sur le sens du mot « féminisme ». Celui auquel s'en prend M. Joran, — qui ne paraît pas soupçonner l'existence d'un autre féminisme, louable celui-là, et encouragé par l'Eglise, — est à la fois haine et amour. « En fonction de *haine,* il s'attaque à la religion, qui, ayant déclaré indissoluble le nœud conjugal, se rend par là complice, c'est-à-dire responsable, de l'oppression sociale, c'est-à-dire de l'oppression masculine. En fonction d'*amour,* il aspire à l'égalité, qu'il érige en principe absolu, au mépris des caprices de la nature, laquelle a manifestement rendu, dans l'intérieur de chaque sexe, et à fortiori d'un sexe à l'autre, tous les individus inégaux entre eux... » (p. 189).

Ce « féminisme » était latent dès l'Ancien Régime, il est devenu adulte à l'époque révolutionnaire et n'a été baptisé que de nos jours. C'est Alexandre Dumas fils qui lui a donné son nom, et en 1870 seulement. Mais, remarque M. Joran, « la chose remonte au delà du déluge. »

Il n'a pu, on le comprend, pousser son enquête aussi loin, et s'est contenté de remonter jusqu'à ce fameux Concile de Macon en 586, — simple synode provincial d'ailleurs, — où la légende veut qu'on se soit demandé « si la femme a une âme. » Et ce sont des pages fort curieuses que celles qu'il consacre aux circonstances et aux gens qui ont pu favoriser l'éclosion de ce mensonge historique.

Etes-vous sujet à l'hypocondrie ? Plongez-vous alors, à la suite de l'auteur, non pas dans je ne sais quelle piscine d'eau thermale, mais dans la lecture des écrivains féministes, ou plus exactement de ceux dont se réclament les féministes. Pour plusieurs, M. Joran vous servira d'introducteur et d'anthologiste, car vous auriez quelque peine à trouver leurs ouvrages dans les bibliothèques, même bien fournies.

C'est le cas du *Bouclier des Dames,* publié à Rouen en 1621 (et non 1921, comme le veut l'imprimeur) par un certain Louis Le Bermen, avocat à la Cour du Parlement de Paris ; de *L'Honneste Veuve* que M. de Grenaille, historiographe du duc d'Orléans, écrivit à 23 ans, s'assurant ainsi « le record de la jeunesse dans la littérature matrimoniale » ; de *L'Honneste femme* (1647) du R. P. du Bosc qui occupe trois volumes de 800 pages. Et M. Joran d'en conclure : « Si la chose exige tant d'étude et de préparation, je conçois que Hercule ait hésité quelque temps entre le Vice et la Vertu. »

Avec *La Princesse de Clèves,* cette « œuvre d'une femme mal mariée, d'une Bovary aristocratique, et qui déverse dans cet écrit toute sa rancune contre le mariage, » nous pénétrons dans un monde un peu mieux connu. L'auteur s'efforce de lui enlever, sans ménagements, « l'auréole que des critiques trop galants lui ont tissée », et préfère à l'œuvre de Mme de La Fayette celle des écrivains qui ont repris sa donnée, mais dans un tout autre esprit : Fromentin avec *Dominique,* le « rude » Flaubert dans *L'Education sentimentale,* Octave Feuillet dans l'*Histoire de Sybille.*

Même jugement sur la marquise de Lambert dont les *Réflexions nouvelles sur les femmes* (1730), véritable « bréviaire d'amour à l'usage de la femme », n'est qu'un réquisitoire indirect contre l'homme, c'est-à-dire contre l'inintelligente tyrannie de l'homme.

Quant à l'académicien Antoine-Léonard Thomas, moraliste et sociologue aujourd'hui bien oublié, et dont l'*Essai sur les femmes* (1772) est revendiqué par les féministes sur la foi du titre, il s'élève en réalité contre la « péréquation des sexes » et écrit de l'imagination féminine : « C'est un miroir qui réfléchit tout, mais ne crée rien. »

D'ailleurs, si l'on en croit l'auteur, à l'exception de Condorcet, les féministes ne sauraient se réclamer d'un seul écrivain digne de ce nom. Le « fémineux » Condorcet, suivant le mot de Faguet, fut en effet le promoteur de... l'Ecole unique et du vote des femmes.

Les ambitions féministes furent aussi éveillées au siècle dernier par deux de nos littérateurs notoires : le père et le fils Legouvé, et le second « jouit encore auprès d'elles d'une considération que lui ôterait à coup sûr l'*Histoire morale des femmes...* si les femmes savaient ce qu'il y a dedans. »

Voici encore et surtout, au XIXe siècle, les militantes de la « Revendication » : Mme de Staël a reçu le flambeau de Mme de La Fayette ; elle le passera à George Sand. Leurs romans, *Delphine* et *Corinne,*

Jacques et *Lélia* relèvent de la « littérature agonistique ». Ils sont dirigés directement contre l'institution du mariage, considérée comme oppressive de la dignité, de la liberté et de la sensibilité féminine. Du féminisme de George Sand, M. Joran fait bonne justice et sa bile s'échauffe pour exécuter la « championne » moderne du féminisme, Mme Thibert, qui, en 1927, soutint en Sorbonne une thèse sur le *Socialisme et le féminisme*.

Faut-il pourtant condamner toutes les aspirations du « féminisme », comme le fait sans aucune nuance M. Joran, qui se déclare adversaire résolu du « vote des femmes » dans la préface et la postface de ce volume ? Il nous paraît négliger certains aspects importants du problème. Il y a, en fait, un mouvement féministe catholique que nous n'avons pas le droit de décourager, pour autant qu'il vise à réaliser plus de justice. Avant d'en condamner les promoteurs, — le P. Sertillanges en particulier, et à deux reprises ! — M Joran gagnerait à éclairer sa lanterne. Il dénonce quelque part la sottise qui consiste « à prendre le pavé de l'ours pour assommer le féminisme. » C'est malheureusement un travers dans lequel il tombe lui-même à plusieurs reprises.

Notre conclusion sera celle de la *Revue apologétique*, citée plus haut : « Le féminisme catholique est peut-être le meilleur moyen à notre disposition pour opposer un barrage à cette « émancipation » totale, immorale de la femme, qui n'est encore, heureusement, que le rêve de quelques exaltées. »

SAINT BASILE. — **Aux Jeunes Gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques.** — Texte établi et traduit par l'abbé Fernand Boulenger, docteur ès lettres, professeur aux Facultés catholiques de Lille. — Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. In-8 de 74 p. (en partie doubles), broché 12 f. — Paris, Les Belles-Lettres.

L'enseignement supérieur libre vient de faire une perte cruelle en la personne de M. l'abbé Fernand Boulenger. Cette édition savante — il a consacré plusieurs travaux aux Pères de l'Eglise, entre autres à S. Grégoire de Nazianze — est sans doute sa dernière œuvre. Testament digne en vérité de ce prêtre humaniste.

Le petit traité de S. Basile est en effet l'un des premiers plaidoyers en faveur de l'humanisme chrétien. Ses partisans peuvent donc se réclamer d'un témoin aussi ancien qu'autorisé. Je ne pense pas qu'on l'ait fait suffisamment dans les débats récents sur la notion même d'humanisme.

S. Basile a composé cet opuscule pour des neveux qui étaient en train de faire leurs études ; il ne prétend pas exposer une doctrine complète de l'éducation ; il ne formule même pas dans toute son extension et toute sa gravité le problème précis des rapports entre la littérature profane et l'enseignement chrétien. Le but qu'il poursuit, c'est d'empêcher ses neveux « de confier, comme il le dit, le gouvernail de leur pensée » aux auteurs païens, mais aussi de leur conseiller « d'y prendre tout ce qu'ils ont d'utile », à l'exclusion de ce qui peut y être nuisible, donc d'y chercher des leçons de morale.

S. Basile ne veut pas réformer le système traditionnel. Il sait, pour les avoir apprises lui-même au pied des chaires païennes, toutes les lois de la rhétorique. Il ne doute pas un instant que l'éducation des jeunes gens ne soit fondée sur la lecture des auteurs profanes. Moïse n'avait-il pas été instruit dans la science des Egyptiens ? Daniel n'avait-il pas étudié la sagesse des Chaldéens ? Sans doute, peut-il y avoir du poison caché sous les plus belles fleurs ; mais, comme l'abeille, on saura ne prendre que le suc délicat qui sert à faire le miel. Chose curieuse, Basile ne semble pas un instant redouter le danger du polythéisme ; les vieilles religions sont à ses yeux comme des choses mortes, du moins sous la forme que leur ont donnée les poètes ; il n'y a pas lieu de s'y arrêter. Le seul risque que pourraient faire courir les auteurs païens est de l'ordre moral : c'est contre ce risque qu'il prétend défendre ses lecteurs.

Un choix s'impose donc. Ce choix, en excluant dans les auteurs profanes les éléments mauvais, ne gardera que les exemples bienfaisants, chrétiens en quelque façon avant la lettre, préparation très opportune à la pratique des vertus proprement chrétiennes, et notamment : souci de faire prédominer l'âme sur le corps ; judicieux emploi de la richesse et des autres biens terrestres ; effort vers la vérité, aversion pour la flatterie et le mensonge. Sans doute, on trouve dans la Bible des préceptes beaucoup plus clairement exprimés que dans les livres profanes ; ce n'est pas une raison pour ne pas tirer parti de leur enseignement, en vue de l'éternité.

Le traité de S. Basile exerça une très grande influence lors de la Renaissance. Dans la traduction latine de Leonardo Bruni il connut une grande vogue et servit en quelque sorte de programme aux partisans des études classiques. De très nombreuses éditions en furent ensuite publiées en Italie, en France, en Allemagne, et les humanistes y cherchèrent avec ardeur des arguments en faveur des lettres profanes.

Les citations dont il est rempli, les réminiscences plus nombreuses encore qui se mêlent aux conseils et font en partie le charme du style, montrent à quel point l'auteur s'était pénétré des lettres païennes pour se former l'esprit et apprendre l'art du bien dire. Nul mieux que lui n'a joint l'exemple au conseil. Son traité reste tout à fait actuel.

L'excellente édition de M. Boulenger donne un texte sûr, une traduction précise et élégante. L'introduction et les notes replacent l'œuvre dans son milieu historique et éclairent les moindres allusions.

Le texte, qui sera publié à part, est à la portée d'un élève de Seconde. Adroitement commenté par le professeur, il fournirait la matière d'une repasse de la littérature grecque, depuis Homère jusqu'à Plutarque.

M.-M. GORCE, professeur à l'Institut catholique de Toulouse. — **Vercingétorix, chef des Gaulois.** — In-8 de 310 p. avec 22 croquis et 24 pl. hors texte, 25 f. — Paris, Payot.

Celui-là éprouverait une singulière déception qui chercherait en ce volume une histoire critique, une « résurrection » du héros, solidement basée sur l'étude des documents, textes ou monuments. Il ne faut, de fait, s'en laisser imposer ni par la copieuse bibliographie, ni par les tranches du *Bellum gallicum* qui s'alignent au bas des pages, ni surtout par des planches qui veulent illustrer le récit et qui vont jusqu'à présenter comme contemporains de Vercingétorix des casques, épées, torques et fibules de date parfois fort antérieure. Ce que l'on nous dit de la religion gauloise est bien superficiel, et l'on généralise hâtivement : une stèle de Soulosse suffit pour faire du dieu au maillet le créateur et maître des sept jours de la semaine !

Et pourtant, l'auteur ne manque pas de sens critique : à preuve, les pages — une trentaine — consacrées à l'emplacement de Gergovie. Il arrive même au P. Gorce de tomber assez juste quand il s'en prend à telle ou telle réflexion de Camille Jullian. N'empêche, on reste étonné devant l'accusation de « bluff » lancée contre l'éminent historien. On le reste d'autant plus que le R. P. semble bien avoir avant tout pratiqué — et imité — le Jullian du *De la Gaule à la France* et de l'*Au seuil de notre histoire*, le moins bon, en somme ; de toute évidence, il est moins familier avec le Jullian de l'*Histoire de la Gaule*, le Jullian du texte et, surtout, le Jullian des notes.

Que trouve-t-on, en définitive, dans le *Vercingétorix* du P. Gorce ? Une thèse, thèse intéressante certes et défendue avec ardeur, mais thèse tout de même, devant laquelle l'historien se dérobe : le *Vercingétorix* est fonction du *Clovis* et de *La France au-dessus des races* du même auteur (voir *Ami* 1936, p. 127, et 1935, p. 527). Une thèse spiritualiste, d'abord : l'influence prépondérante du druidisme au sein des Gaules : « Du druide, on pourra dire qu'il a profondément façonné le peuple gaulois ; il lui a donné une unité supérieure, une sagesse profonde ; il a donné au citoyen le désir brûlant de se dévouer pour la cité. » Le druide est l'ancêtre et le digne pendant de l'évêque mérovingien. Et l'auteur a raison de souligner ainsi l'esprit profondément religieux de la Gaule : *natio admodum dedita religionibus ;* je me demande pourtant si cette religion, si fortement ancrée que bien des pratiques en survivront au triomphe du christianisme, est bien la religion officielle des druides, avec laquelle, pour ma part du moins, je n'aurais garde de confondre la dévotion populaire, naturiste et domestique.

Thèse personnaliste aussi, et antiraciste. Car cette « nation druidique », Vercingétorix l'incarne ; il est véritablement le « héros national ». Et l'on ne peut nier que, sous la plume du P. Gorce, le héros n'apparaisse psychologiquement bien campé. Voyez le parallèle entre le vainqueur et le vaincu, l'évocation du train que mène César devant Alésia : il y a là des pages d'un pittoresque tout moderne. L'intérêt ne se dément pas un instant. Comme les précédents ouvrages du même auteur, plus encore peut-être, celui-ci prend parfois les allures d'un roman. Mais d'un roman extrêmement original et vivant, dont, sans doute, l'historien ne fera pas son livre de chevet, mais qu'il « dévorera », j'en suis sûr, avec une avidité curieuse et éveillée.

Chanoine L.-Cl. DELFOUR. — **La Piété de Gœthe.** — In-12 de 310 p. — Avignon, Aubanel père.

Très belle étude littéraire sur Gœthe. Que le mot « piété » ne nous fasse pas illusion : la piété, ici, n'est qu'un sentiment fort vague, « une aspiration, comme dit Gœthe lui-même, vers l'être à jamais innommé. » Mais ne demandez pas à Gœthe de préciser trop cet « être innommé » ; une « spécialisation outrée » du divin lui paraît exécrable, et la piété n'est pour lui qu'un moyen de parvenir à la culture la plus haute.

L'être vers qui tend la piété gœthéenne, c'est la divinité imprécise et multiple du paganisme, qui s'enveloppe dans un vague panthéisme incapable de provoquer le moindre élan de piété véritable. Et pourtant Gœthe a touché à tout. Son âme, complexe à l'excès, s'aventure parfois, en esquissant l'âme de ses héros et de ses héroïnes, en des parages où il côtoie de bien près des sentiments vraiment chrétiens. Mais M. Delfour, par ses analyses pénétrantes et ses comparaisons avec les auteurs d'inspiration vraiment chrétienne, a tôt fait de montrer le peu de consistance du christianisme de Gœthe : « Le grand malheur de Gœthe, écrit-il, est d'être arrivé à la vie littéraire presque au déclin d'un siècle saturé de ricanements, de négations, de révoltes et de destructions. Si grande était sa capacité d'émotion amoureuse et égocentriste qu'elle a surmonté toutes ces causes d'atrophie par dessèchement. Mais qu'est-il resté, grand Dieu, pour la pureté des sentiments, l'humilité, le sens de l'abnégation et du sacrifice ? Le Panthéisme devait corriger en lui, semble-t-il, la sécheresse du XVIII^e siècle. A l'usage, il est bien apparu que du Panthéisme Gœthe avait, entre autres choses, reçu cette intolérable prétention d'intégrer l'Univers dans l'intime sensualité de son Moi » (p. 137). C'est ce qui fait l'incommensurable personnalité de Gœthe en même temps que sa radicale insuffisance au point de vue religieux.

La dernière page du livre est extrêmement suggestive. M. Delfour y parle du « dynamisme » allemand, qu'on retrouve à l'heure actuelle à la source de toutes les manifestations de la vitalité germanique : « Cette force allemande qui s'avance, menaçante, dans toutes les directions, s'appelle la *Kultur*. Elle est une Religion, une philosophie de l'Histoire, une politique, une Evolution grosse de révolutions et de guerres. A la tête de ce formidable mouvement, on voit déjà, on verra de plus en plus Gœthe... [Sans doute], par coquetterie instinctive ou systématique, par suite de ses habitudes diplomatiques plus ou moins conscientes, par la force des choses, Gœthe ne se priva jamais de cet aristocratique plaisir qui consiste à se contredire. Quelle est l'idée gœthéenne à laquelle on ne puisse opposer une autre idée non moins certainement gœthéenne ? ...Il s'agit de savoir si le tréfonds de la religion, de la politique, de la pensée gœthéennes ne concorde pas, en somme, avec l'essentiel de l'hitlérisme. L'histoire de la récente révolution allemande donne à cette hypothèse toutes les apparences d'une imposante probabilité. Il n'y a pas très longtemps, l'immense majorité des Germains paraissait résolue à n'accepter jamais, jamais, la domination des nazis. En deux douzaines de mois, ils virent, ils surent, ils crurent, ils furent désabusés et, en grande hâte, ils vinrent se ranger autour d'Adolf. Il n'en ira pas autrement de toutes les forces de libéralisme et d'indépendance que contient l'âme de Gœthe. Comme celle de Hitler, d'ailleurs, la Religion de Gœthe se ramène à deux éléments fondamentaux : 1° le naturisme panthéistique du devenir ; 2° le paganisme. L'amalgame se présente, chez l'un aussi bien que chez l'autre, comme un défi à toutes les règles de la logique. Mais, en 1935, peuples et corps savants ne s'arrêtent point à de telles vétilles » (p. 297-298).

Ainsi, tout en demeurant très objectif dans son étude extrêmement fouillée de l'œuvre de Gœthe et de la psychologie de ses héros, M. le chanoine Delfour a su faire une œuvre palpitante d'intérêt et d'actualité.

« Problèmes d'éducation ». — Marie GEORGES-RAMAIN : **L'éducation maternelle et la vie.** Avant-Propos de Georges Ramain. — In-12 de 258 p., 12 f. — Paris, Desclée, de Brouwer et C^ie.

Alors qu'on parle avec raison d'une *crise de la morale,* voici une mère de famille qui nous apporte le résultat de ses expériences et de ses méditations pendant de longues années ; et ce témoignage vient d'un esprit sérieux, réfléchi, observateur, d'une de ces mères qui ont pour les éclairer ces intuitions qui peuvent conduire un esprit méditatif à enrichir la psychologie.

L'idée fondamentale du livre est que la vie, pour être vraiment digne de son nom, doit être soumise à la vérité. Erreur, tout ce qui met la vie en danger de périr ou d'être diminuée ; vérité, tout ce qui favorise la vie. La loi de la vie est la soumission à la vérité ; la vie elle-même est l'activité de la vérité. Ces formules, un peu confuses et déconcertantes de prime abord, prennent bientôt leur profonde et féconde signification : « La vérité vivante, vie et vérité tout ensemble, n'a-t-elle donc seule point de nom ? Sera-t-elle pour l'homme l'inconnaissable, l'inexprimable, le destin, la fatalité ? L'homme n'a-t-il vraiment pour la désigner que des mots qui l'éloignent de son intelligence, de sa sensibilité, de son activité, de sa conscience, alors que, nous venons de le voir, rien ne peut subsister sans avoir avec elle un contact incessant de subordination ? Mais l'homme a trouvé de tout temps *son nom : c'est Dieu* » (p. 59).

Par là, tout le livre prend son orientation et sa signification véritables. C'est une ferme leçon de morale naturelle, appelant nécessairement le secours de la morale surnaturelle, en tout ce qui concerne le sens et la valeur à donner à la vie au point de vue indivi-

duel et personnel, familial et social. La portée sociale de l'éducation de la vie est envisagée ici avec une hauteur de vue remarquable : ce n'est pas seulement l'expérience, c'est la foi, ou mieux la charité chrétienne qui parle ici et nous élève au-dessus des horizons terrestres. Reprenant et commentant la phrase de Bergson qui demande à l'humanité de fournir « l'effort nécessaire pour que s'accomplisse, jusque sur notre planète réfractaire, la fonction essentielle de l'univers, *qui est une machine à faire des dieux* », l'auteur nous laisse entrevoir le but ultime de son enseignement : « Ayant compris que nous pouvons être unis à la vie divine, il nous semble que M. Bergson s'exprime ici d'une manière plus exacte que ses lecteurs (nous pourrions ajouter : et lui-même) ne le croient peut-être. Alors, si nous voulons pour nos enfants cette vie divine que Dieu seul peut donner aux âmes, il faut établir une société fondée sur l'amour pour Dieu et pour notre prochain. Par conséquent il faut pratiquer et enseigner les devoirs envers Dieu d'abord, en premier lieu la prière, — puis envers nous-même afin de nous connaître et de connaître l'humanité dans sa réalité, — et enfin envers le prochain, car sans l'aide de Dieu, nous ne pouvons pas toujours supporter notre prochain. Aimons-le pour lui faire aimer Dieu » (p. 227).

Dans cet amour chrétien, l'auteur entrevoit le moyen de transformer les nations, d'éviter les conflits et les guerres, d'opérer le désarmement des esprits par leur soumission à Dieu, d'établir dans l'humanité l'unité morale, base inébranlable pour la paix. N'est-ce pas là, en toute vérité, l'essence même de l'enseignement et de la morale de l'Eglise catholique ?

Le livre de Mme Georges-Ramain est accessible à tous les esprits, à tous les milieux ; il fera, nous en avons la certitude, un bien considérable.

La Maison de Dieu, par le R. P. JANVIER, O. P. — In-18 de 246 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

Il est dans nos villes, comme dans la plus humble de nos bourgades, un édifice cher entre tous au cœur du chrétien. Maison du père de famille par excellence, puisque Maison de Dieu, où chaque fidèle se sent chez lui ; refuge toujours ouvert pour l'accueillir aux heures les plus importantes de sa vie ; sanctuaire qui garde ses plus précieux souvenirs.

Non, nous ne l'aimerons jamais assez, notre église ; et voilà pourquoi nous devons une reconnaissance toute particulière au P. Janvier de ce que, en des pages où une science théologique profonde s'allie à la recherche des images et à la poésie de l'expression, il nous révèle toute la beauté de la Maison de Dieu.

Après les chapitres préliminaires, consacrés à la chaire, où retentit la parole du Christ, aux cloches « qui réveillent en nous le souvenir de Dieu et nous rapprochent de lui, » bien vite il nous amène en la présence du Maître de la Maison. Et alors c'est tout un traité de l'Eucharistie que nous donne l'éminent prédicateur de Notre-Dame ; traité mis à la portée de toutes les intelligences et de tous les cœurs.

La Présence réelle de Notre-Seigneur, du Christ de l'Evangile, avec sa Toute-Puissance et son infinie Miséricorde, est rendue d'une façon saisissante. Ah ! « si nous étions bien convaincus que Jésus-Christ réside vraiment, réellement, substantiellement au Tabernacle, comme notre attitude serait plus recueillie, lorsque nous entrons dans le temple, lorsque nous nous agenouillons à la Table sainte ! Nous éprouverions une émotion analogue à celle qui nous saisirait si, tout à coup, Notre-Seigneur se dressait devant nous, nous invitant à profiter des richesses de sa miséricorde. » Et comment ne pas souscrire à ce vœu de l'illustre Dominicain : « Puisse le sacrifice eucharistique devenir le centre de nos vies individuelles, de nos vies nationales et internationales », en un temps où la paix toujours plus désirée est aussi toujours plus menacée. « Or nous ne trouverons la paix qu'en Jésus-Christ mort au Calvaire, immolé à l'autel. *Ipse est pax nostra.* »

Et tout naturellement, nous passons au mystère de la Croix, du « Christ mourant pour nous racheter et nous sanctifier, et nous assurant, avec la force dont nous avons besoin pour supporter nos épreuves, l'amour souverain qui nous prépare au bonheur éternel. »

Pour finir, l'auteur, en introduisant les ministres du Maître, prêtres et évêques, met en vive lumière la grandeur et la beauté du Sacerdoce, ainsi que « la nécessité où nous sommes tous de révérer la hiérarchie catholique, et de nous montrer dociles à la voix et aux ordres de nos Pontifes. »

Une remarque seulement : pourquoi dire que notre amour pour Dieu doit être « un amour *affolé* », et que celui qu'il nous témoigne « va jusqu'à une sorte de *délire* » ? Expressions forcées, qu'il aurait été préférable, semble-t-il, de ne pas conserver dans un texte fait pour durer.

G. BONTOUX. — **Voltaire contre les sans-Dieu** (Collection « Pour les Humbles »). — In-16 de 92 p., 3 f., franco 3 f. 50 (prix spéciaux par quantités). — Editions « Education intégrale. »

L'abbé Duplessy a raconté dans la *Réponse* de mai 1935 comment il a été amené à écrire *Victor Hugo apologiste* (qui fut réédité à l'occasion du cinquantenaire ; Téqui, 1935, 5 f.). Au lendemain de la mort du poète, il dut se rendre au chevet d'un « cabaretier du coin » mourant d'une congestion pulmonaire. Mais la porte fut consignée et il reçut cette réponse : « Pas de prêtre ! Je veux mourir et être enterré comme Victor Hugo. »

Tout en priant dans son for intérieur pour la pauvre âme, l'abbé se disait : — Quelle influence en bien ou en mal peut avoir, sur l'esprit des simples, l'autorité d'un homme ou le prestige d'un nom. Victor Hugo n'a jamais connu cet humble, et il l'a peut-être perdu. Hélas ! cet exemple ne restera pas isolé. Ne va-t-on pas répéter à tout venant des citations qui ne seront que des excitations méchantes, perfides, venimeuses ? Il y a pourtant autre chose dans Victor Hugo !

Ses réflexions lui dictèrent peu à peu cette résolution : relire toutes les œuvres de Victor Hugo, y trouver les traces trop nombreuses du poison auquel ont déjà succombé de pauvres âmes, mais aussi du contrepoison. Victor Hugo qui a attaqué la religion l'a aussi défendue, avec autant de talent et plus de génie, un génie plus pur parce que plus désintéressé. Et c'est à peu de chose près, tout un catéchisme que la partie saine des œuvres du grand homme a fourni à l'abbé Duplessy.

Ce sont, j'imagine, des motifs semblables qui ont amené à l'apologétique populaire le chanoine Gustave Bontoux (ancien Supérieur du grand séminaire de Gap, récemment décédé à Saint-Maur-des-Fossés). En 1913, il publiait un ouvrage en deux volumes sur *Louis Veuillot et les mauvais maîtres* (analysés ici en 1914, p. 377, et 1920, p. 394), et tout récemment *Les Aveux de Jean-Jacques Rousseau sur des questions capitales de l'heure présente* (Téqui, 1934, 2 f. 50). Son dernier volume procède de la même veine.

C'est à coup sûr un spectacle peu banal de voir le « porte-drapeau » de l'impiété moderne, Voltaire en personne, se dresser de toute sa hauteur, au nom même de la « Raison » dont ils se réclament, contre les athées de tout temps et de tout poil, et démontrer avec l'éclat de son prestigieux talent ces deux vérités primordiales qu'ils nient effrontément : l'Existence de Dieu, et son Gouvernement du monde.

M. Bontoux a réussi, au prix d'un travail considérable, et grâce à une grande puissance de synthèse, à grouper harmonieusement les arguments épars à travers les 72 volumes in-8 de l'écrivain. Mais a-t-il fait une œuvre vraiment populaire, comme le veut le titre